

# A teologia “apologética” da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície na busca de sentido

Etienne A. Higuet

## RESUMO

Para o Tillich do período alemão, a verdadeira apologética é a teologia da cultura. A teologia precisa entrar em diálogo com a situação presente, para discernir o teor ou sentido religioso que se expressa em todas as formas culturais. Qual poderia ser o sentido particular da cultura em 1926 ? Para Tillich, tratava-se, antes de tudo, de momento de pacificação no seio das tensões que se desenvolviam desde a virada do século em todos os domínios da cultura: política, economia, arte, ciência, filosofia, religião. Hans Ulrich Gumbrecht, ao contrário, no livro « 1926, viver no limite do tempo », pretende ter escolhido o mesmo ano porque não significa nada de especial para nós. Pois, na nossa modernidade, o presente transformou-se em espaço de simultaneidade na superfície, sem sujeito nem profundidade. Os fenômenos não remetem à profundidade nem à eternidade, mas « significam » praticamente o que « são ». Tudo isso deixa algumas perguntas sem resposta : a leitura teológica do profano continua possível quando renunciamos à perspectiva « platônica » da profundidade ? Numa modernidade que não é mais a de 1926, o desejo de alcançar o sentido incondicionado não poderia ser reconhecido na superfície da existência?

Palavras-chave: cultura, sentido, profundidade, eternidade, superfície, 1926.

## ABSTRACT

For the Tillich of the German period , true apologetics meant theology of culture. Theology had to be in dialogue with the present situation to be able to discern the tenor or religious meaning expressed through all cultural forms.

What could be the meaning of the 1926 particular culture? For Tillich, it was, chiefly, the moment of pacification among the many tensions lived since the beginning of the Century in all cultural domains: politics, economics, art, science, philosophy and religion. Hans Ulrich Grumbrecht, on the contrary, in his book, 1926, living in the border of time, have chosen the same year because has no special meaning for us. In our modernity the present time has been transformed in the space of simultaneity in the surface, without subject nor depth. The phenomena do not lead us to depth nor to eternity, meaning only what they “are”. This situation has left many questions without answer: is the profane theological reading still possible after renouncing the “platonic” perspective of depth? In a modernity which is no more the same as the 1926’s, would not the seeking for unconditional meaning be recognized in the surface of existence?

Key words: culture, meaning, depth, eternity, surface, 1926.

Na Teologia sistemática, Paul Tillich define a teologia apologética como « teologia de resposta » às perguntas implicadas na situação, isto é, perguntas que estão contidas na existência humana e são formuladas na cultura. Aí o ser humano revela-se como um ser questionador, interrogativo, sempre à procura do sentido da sua própria existência. A teologia precisa então entrar em diálogo com a situação presente, isto é, com as formas científicas, artísticas, econômicas, políticas e éticas, nas quais os seres humanos expressam a sua interpretação criativa da existência. Portanto, a teologia apologética coincide em grande parte com a teologia da cultura. Isso corresponde à afirmação de Tillich no texto de 1913 sobre a apologética : que só a religião teria condições de superar as contradições na cultura do espírito e de assumir a liderança na produção de uma síntese da cultura moderna, afim de que esta possa impregnar-se de novo conteúdo ou teor espiritual (Gehalt).

Isso posto, o pivô da minha pesquisa situa-se no decorrer do ano de 1926, que foi o objeto de duas análises de Tillich, respectivamente publicadas com os títulos de « a situação religiosa do tempo presente” e “o mundo espiritual no ano de 1926”. Tentarei, em seguida, um confronto entre a análise da cultura realizada por Tillich e a análise de Hans Ulrich Gumbrecht, publicada no livro “Em 1926, viver no limite do tempo”, livro que descobri recentemente, por uma feliz coincidência.

O confronto resultará num paralelo entre a busca do sentido na modernidade tardia (Tillich) e na pós-modernidade ou hiper-modernidade (Gumbrecht). Aliás, defendendo a opinião de que a procura do sentido coloca-se cada vez mais como a função principal da teologia no mundo atual : trata-se de procurar, encontrar e dar sentido, à cultura pela religião e à religião pela cultura. Singularmente, a função da ética e da teologia da práxis religiosa consiste em manifestar o sentido da ação humana, individual e coletiva. Enquanto apologética, a teologia da práxis dirige-se em prioridade àqueles que estão além das fronteiras da comunidade eclesial, ou porque nunca entraram nela, ou porque saíram, procurando alcançá-los no coração da sua situação religiosa e cultural existencial. Tornar-se-á, assim, eminentemente, um discurso elaborado e proferido no espaço público, assim como já era o caso da teologia da cultura produzida por Tillich nos anos 20 do século passado.

### Por quê 1926?

Embora os nossos dois autores tenham escolhido o ano de 1926 como objeto de sua análise, sua respectiva relação com o período estudado apresenta diferenças significativas: Tillich escreve na simultaneidade, sob o impacto imediato da situação presente, que é lida à luz do passado constituído pelo primeiro quarto do século XX; Gumbrecht volta-se para 1926 com um recuo de setenta anos, aproveitando na sua leitura o que, para Tillich, ainda era um « futuro do passado » amplamente imprevisível.

Tillich não deixa de reconhecer que os limites do calendário não são limites para o espírito, mas é levado, assim mesmo, a olhar para 1926 como para um ano de transição na divisa dos dois primeiros quartos de século. Ele sente provavelmente o primeiro quarto de século inteiro como um período de transição, marcado por uma série de grandes catástrofes. Então, em 1926, o espírito parece marcar uma pausa em diversos campos culturais, ao sair das tensões que caracterizaram a virada do século. Uma tendência à pacificação manifesta-se na situação social e política, na situação econômica e na situação cultural. A última inclui os domínios da educação, da ética, da ciência, da filosofia, da arte e da religião. A utopia continua presente como força de transformação, porém sofre as ameaças do desencanto : « a vontade de tornar

perceptível a tensão que se encontra na profundidade última, e assim de superar tanto a utopia quanto o progresso tranqüilo, anima o socialismo religioso ; ouve-se tanto mais a sua voz, quanto o desencanto perante a utopia conduz também mais a uma falsa paz resignada.»

Do lado da religião, uma poderosa voz protestante levantou-se contra a consagração pura e simples da cultura. O resultado foi um grande silêncio a respeito dos aspectos positivos que podem estar presentes no ser humano e na cultura. Forças criadoras estão todavia em ação na profundidade, à procura de uma nova linguagem, em vista de abrir um caminho para a palavra eterna no discurso e na ação. Apesar de ocultas, essas forças são o mundo espiritual de 1926. “É que 1926, no espírito – ou na cultura – é um ano de pacificação, de lassidão, de resignação, mas também um ano de respiração e de criação escondida.»

Se Gumbrecht tivesse lido o texto de Tillich, teria certamente considerado a importância atribuída ao ano de 1926 como uma ilusão de ótica do próprio intérprete, pois, para ele, é impossível discernir um processo histórico linear, e mais difícil ainda reconhecer uma profundidade na história. Gumbrecht insiste no caráter aleatório da sua escolha : elegeu 1926, precisamente por tratar-se de um ano que não pode ser considerado como decisivo para a humanidade, por ser um ano absolutamente igual aos outros. É verdade que foi o ano no qual Heidegger escreveu *Sein und Zeit* e Hitler publicou *Mein Kampf*, mas, afinal, nada especial aconteceu em 1926 ! Nenhum líder mundial foi assassinado, nenhuma invenção revolucionária foi anunciada, não houve nenhum acontecimento político, econômico ou artístico emblemático : em sumo, foi um ano absolutamente comum. Gumbrecht levou a sua pesquisa até limites extremos, ouvindo apenas o jazz de 1926, assistindo a filmes mudos, lendo os livros e jornais da época, mantendo, na parede do escritório, um calendário de 1926.

“Quero insistir no fato que o ano de 1926 não atende à exigência clássica de um ano de limiar – ou de virada – e não antecipa nenhum aniversário público. Inicialmente, o escolhi como emblema do banal, porque parecia ser um dos poucos anos do século XX, aos quais nenhum historiador jamais atribuiu um valor hermenêutico específico. Mais tarde, percebi que a minha escolha podia ter sido orientada inconscientemente por uma construção da minha própria história familiar”. Deu-se conta

também que 1926 tinha sido mais importante que pensava, ao levar em conta o impacto exercido pelo clima cultural ambiente sobre « Ser e Tempo » de Heidegger.

### **A análise da cultura, à procura do sentido : a abordagem de Tillich**

Na época, Tillich definia a religião e a cultura no contexto de uma filosofia do sentido. Este é composto por dois elementos : o conteúdo ou teor do sentido (Sinngehalt) e a forma do sentido (Sinnform). A religião surge como a orientação para o conteúdo incondicionado do sentido – ao qual, às vezes, damos também o nome de Deus, e que se exprime nas formas condicionadas produzidas pela cultura. Contudo, a essência da religião permanece oculta atrás das aparências fenomenais e das expressões concretas. O conteúdo incondicionado manifesta a sua presença ao atravessar e quebrar as formas, de modo paradoxal. Além disso, é preciso distinguir diferentes níveis de sentido: o sentido concreto imediato inscreve-se, por sua vez, num contexto, numa totalidade ou num universo de sentido, que é o mundo cultural no qual vivemos.

Mas esses dois níveis ainda podem desmoronar, « perder o sentido ». Por esse motivo, estamos à procura de um sentido incondicionado, que seja o fundamento do sentido, o portador do sentido concreto de cada coisa assim como do universo do sentido.

“Por outro lado, o sentido incondicionado é o abismo de sentido : ele transcende sempre o sentido concreto e mesmo o universo do sentido, não sendo nunca totalmente expresso por eles. Todo sentido concreto e também o universo do sentido perdem-se como num precipício. Isso é devido àquilo que Tillich chama o ‘caráter inexaurível do fundamento do sentido. O sentido incondicionado consiste então, ao mesmo tempo, num sim e num não ao sentido concreto. » Digamos ainda que o sentido concreto depende da forma, da expressão, ao passo que o sentido incondicionado procede do Gehalt, do conteúdo profundo, insondável e transcendente.

Em « A situação religiosa do tempo presente », Tillich propõe-se criar laços com as coisas por meio de uma relação viva e participante. Poderá assim considerá-las do ponto de vista da eternidade, isto é, em relação com o seu significado para a situação do tempo frente à eter-

nidade. Tentará, antes de tudo, discernir, em todas as formas culturais sistematicamente organizadas – isto é, ordenadas num único relato – o “espírito da sociedade burguesa” enquanto símbolo de uma atitude decisiva e fundamental perante o mundo e a vida. Para isso, Tillich não se preocupa nem com números nem com nomes, não procura nem estatísticas nem recortes de jornais, pois “juntar mil coisas que se pode constatar ainda não cria a consciência do que acontece no tempo presente”. E ainda: “Levando em conta a abundância dos assuntos tratados, as nossas referências literárias deveriam estender-se até o infinito. Por isso, foram todas omitidas. Não é a literatura que é decisiva para uma abordagem tal como a nossa, mas o questionamento pessoal e a participação viva e responsável do tempo presente e de seus problemas”.

O que é mesmo o presente ? Só se pode falar nele situando-o em relação ao passado, ao futuro ou à eternidade. Em primeiro lugar, o instante presente é preenchido e carregado por uma infinidade de outros instantes, pela infinidade do passado. Sem esse conjunto, que lhe serve de fundamento, o presente não seria nada. Em segundo lugar, o presente está numa tensão interna com o porvir, orientado pelo espírito ou vontade criadora, a partir do que é e em direção do que deve ser. A estrutura grávida do porvir revela a criação nova àqueles que estão imersos no processo criador, que faz surgir o futuro a partir do passado. Enfim, o tempo presente é a eternidade. Em cada momento presente, há algo que o empurra para além de si mesmo, rumo a alguma coisa que já não é mais tempo. “No momento em que todo tempo presente fala de si mesmo do modo mais claro, com a maior força simbólica, não fala precisamente mais de si mesmo, mas de outra coisa, de uma profundidade subjacente a todo tempo possível e a toda forma possível de existência.” Trata-se justamente de encontrar o sentido incondicionado, a profundidade incondicionada, a realidade incondicionada que mantém fora do abismo do não-sentido tudo aquilo – pensamentos, ações, sentimentos, obras – que vem do passado e vai para o futuro, através da misteriosa fronteira do tempo presente.

Precisamos descobrir, em cada fenômeno cultural de uma época determinada, o conteúdo de eternidade dessa época, parcialmente expresso no fenômeno em questão. A análise das diversas formas da cultura de 1926 permitirá discernir o seu sentido concreto, no seio de

um universo de sentido que se identifica com o espírito burguês da “sociedade das personalidades livres, que só contam consigo mesmo”. Permitirá também mostrar que esse sentido está rompido naqueles que lutam desesperadamente contra o mesmo e esforçam-se por levar à luz do dia o desejo de produzir um sentido novo a partir do sentido incondicionado que irrompe por toda parte. Em suma, « a mundaneidade auto-suficiente da cultura e da religião burguesas foi expulsa da sua tranquilidade » e « o combate não pode parar até o advento de um tempo presente, cuja existência e cujas formas querem ser receptáculo do conteúdo (Gehalt) eterno”. Quando Tillich descreve a tendência à superação do espírito burguês da finitude auto-suficiente, ou as tendências à pacificação e a uma certa estabilidade no mundo cultural de 1926, ou ainda a irrupção da profundidade do sentido, ele procura encontrar estruturas em movimento inscritas no real, ele tenta reconstituir uma grande narrativa, mesmo tratando-se do relato de uma época de crise, e mesmo se “a realidade espiritual nunca é encontrada fora de uma forma individual”. Tudo isso é, para Tillich, a expressão de uma fé militante e comprometida.

### **Como Gumbrecht pretende aceder ao sentido**

Gumbrecht recusa - se a chamar de « método » o seu modo de acesso ao sentido do tempo e da história em 1926. Seria provavelmente melhor falar em arranjo – como no jazz e na música popular – ou de agenciamento dos elementos identificados como dispositivos ou códigos. A maior parte do livro é constituída por verbetes (como num dicionário), que remetem à história de 1926. A ordem dos verbetes é alfabética, logo aleatória, do ponto de vista cronológico e na perspectiva da relação causal. Conforme o autor, « o discurso é feito para revelar percepções de superfície dominantes, tais como elas eram proporcionadas por determinados fenômenos materiais, e visões do mundo dominantes, tais como elas eram produzidas por determinados conceitos, durante o ano de 1926.” Espera-se que cada verbete possa alcançar o máximo de superficialidade e de concreção possíveis, em vista de criar no leitor a impressão mais viva possível que ele está vivendo em 1926. A leitura não deverá seguir a ordem do texto, mas pular de galho em galho, de um verbete ao outro, formando por referência ou associação seqüências

ou correntes também subjetivas e aleatórias – sem que se possa definir um começo e um fim. Já seria considerado um grande sucesso o fato de alguns leitores poderem esquecer, durante a leitura, que não estão vivendo em 1926, graças à evocação de alguns dos « mundos » de 1926, afim de torná-los presentes do modo mais imediato possível. Ao contrário do que se faz normalmente, trata-se de representar a história de maneira não narrativa. Contudo, a representação sincrônica nos mostra que os elementos desta sincronia não convergem para um quadro coerente e homogêneo. Apesar de tudo, e talvez paradoxalmente, este livro sugere a existência de uma “rede” ou “campo” de realidades (não apenas discursivas”) que moldaram fortemente o comportamento e as interações de 1926, ou seja a existência de uma certa “objetividade” ontológica. Por meio de um estilo de trabalho indutivo, deve ser possível de deixar-se guiar por aquilo, que se tornaria visível enquanto “estruturas” predominantes de 1926. “Naturalmente, declara Gumbrecht, eu sei que um historiador não pode deixar de « inventar » mundos passados – mas eu ainda espero que a minha “construção” se aproxime tanto quanto possível das visões de mundo de dentro de 1926”.

A intenção principal do livro fica fielmente retratada pelo subtítulo : « Um ensaio sobre a simultaneidade histórica”. Na opinião do autor, é preciso, doravante, renunciar a receber ensinamentos da história, seja na base de exemplos isolados, como na antiguidade, ou ainda a partir da imagem da totalidade histórica em movimento, construída pela filosofia moderna da história, em particular por Hegel e Marx. O conhecimento histórico se definia como a possibilidade de prever as direções ou sentidos que a história, enquanto movimento progressivo e abrangente da mudança, adotaria no futuro. Procurava-se, desse modo, reduzir na mesma proporção a margem de alteridade ou diferença que o futuro poderia manifestar em relação ao passado. Ao contrário, seguindo a « Nova História » americana, Gumbrecht adota a idéia de Michel Foucault, de feição pós-moderna, que a realidade é constituída por discursos, sem que seja preciso pressupor a existência de uma realidade além do nível fenomenológico do discurso, em outras palavras: a existência de uma profundidade. Em consequência, o campo da pesquisa histórica limita-se, doravante, ao que pode ser chamado « discurso » no sentido bem amplo, e o que chamamos « realidades » se reduz a discursos ou



estruturas de conhecimento social e deve então ser compreendido como “construções sociais”. Em vez de representar ou descrever “realidades históricas » (das quais um processo hermenêutico permitiria determinar o sentido), os novos historiadores se atribuem a mesma liberdade que possuem os escritores de ficção e preferem contar « boas histórias”, ao mesmo tempo que discutem sobre a “poética” da historiografia. Contudo, o status quase demiúrgico reivindicado pela « Nova História », o poder de « fazer » ou « inventar » a história, leva a um novo impasse, pois acaba eliminando qualquer referência ao mundo real.

Mas então, o nosso conhecimento do passado poderia ainda apresentar alguma utilidade ? Gumbrecht exclui de antemão o aspecto normativo e pedagógico para concentrar-se no fascínio produzido pelo conhecimento histórico, sobre o desejo pela “realidade histórica”, independentemente de possíveis objetivos práticos. O nosso interesse, para o autor, é de ter acesso a múltiplos “mundos cotidianos” (conceito criado a partir do conceito de “mundo/vida” ou *Lebenswelt* de Husserl). No fundo, o que queremos é uma « experiência direta do passado”, é ver, ouvir, tocar, sentir e apreciar, na base dos nossos desejos de onisciência, onipresença e eternidade. Podemos pensar aqui no gosto de tocar os “arquivos”, ou nas minuciosas reconstituições cinematográficas de época. Por outro lado, o passado tornou-se muito mais que um movimento constante afastando-se do passado na direção do futuro: transformou-se num espaço de simultaneidade. O fim da fé no progresso, que faz que o futuro seja de novo percebido como ameaça, e a invenção de novos instrumentos para reproduzir os mundos passados (registros sonoros, gastronomia, edições em fac-símile etc) criaram um presente, no qual as imagens do futuro e as reminiscências do passado se superpõem com um grau crescente de complexidade, em geral não estruturada. Por outro lado, a simultaneidade associa-se à crise da categoria moderna de « sujeito ». De fato, na ausência de um sujeito e de suas ações, a continuidade do tempo histórico torna-se um espaço de simultaneidade que não admite nenhuma relação causa-efeito. Pois era a ação causal do sujeito que reunia o passado, o presente e o futuro numa sequência temporal.

A mesma crise implica igualmente numa problematização do conceito de « compreensão » : « La même crise implique également une problématisation du concept de « compréhension » : « Compreender

e interpretar sempre se relacionaram (mais ou menos explicitamente) com uma topologia na qual uma « superfície » precisava ser penetrada para se alcançar uma « profundidade » - que seria supostamente um aspecto da Verdade. Este modelo se ligava ao pressuposto de que tudo o que pudesse se tornar objeto de uma interpretação era expressão de um sujeito cujas intenções ou pensamentos íntimos resultavam de um ato de compreensão”. Ao contrário da interpretação e da hermenêutica, o desejo de experiência direta de mundos passados volta-se para as características sensuais das superfícies e não para a profundidade espiritual pretensamente ocultada pela superfície. Não supomos mais que as seqüências históricas são governadas por uma causalidade baseada na subjetividade e na ação, e adotamos a premissa do acaso. Entendemos as sociedades humanas como “sistemas auto-poéticos », em equilíbrio constantemente instável com os seus ambientes. Uma das conseqüências dessa visão das coisas é o fim da obrigação de legitimar a relevância específica dos momentos do passado a respeito dos quais resolvemos escrever, como, por exemplo, de falar em anos de limiar ou de transição. Isso nos manteria, evidentemente, na perspectiva da filosofia do sujeito.

Não fazemos a experiência dos mundos cotidianos como sistemas, e eles não possuem nem simetria nem centro. Isso justifica a adoção da estrutura enciclopédia com ingressos múltiplos. Cada um proporciona o encontro com um elemento da realidade histórica concreta, e cada um desses elementos conecta-se a outros, por meio de uma miríade de caminhos labirínticos de contigüidade, associação e implicação. O caráter arbitrário da ordem alfabética dos verbetes e o recurso enciclopédico a referências cruzadas imitam a natureza não-sistemática da nossa experiência cotidiana e sugerem que os leitores constituam o mundo de 1926 como uma rede assimétrica ou um rizoma, em vez de querer formar uma totalidade orgânica.

### **Em torno da arte da dança em 1926**

Em “A situação religiosa do tempo presente », Tillich observa que a arte da dança conheceu uma completa renovação no decorrer do último quarto de século, mostrando-se capaz de expressar a dimensão espiritual da realidade, em particular pela ruptura das formas naturais,

da existência imediata e da finitude burguesa auto-suficiente. Apesar do clima desfavorável no ocidente cristão, sobretudo protestante, a dança tende a adotar a forma de um ritual. É o caso, por exemplo, nas escolas de Laban e de Mary Wigman. Na última, o individualismo desaparece, “as figuras tendem a uma realização interior e a uma organização do espaço; as ações expressivas procuram revelar as profundidades metafísicas”. Num breve artigo de 1957, Tillich se refere novamente à escola de Mary Wigman, que ele conhecera quando ensinava na cidade de Dresden, chamada com toda razão de « cidade da dança ». Lembra que Mary Wigman ainda é vista até hoje como a mais significativa entre os criadores da dança expressiva moderna. « A força de expressão do corpo humano em movimento, a configuração do espaço pelos dançarinos (...), o ritmo transposto em movimento visível, a música de acompanhamento como expressão da idéia presente em cada dança e a paixão sempre sensível como pano de fundo – tudo isso adquiria para mim o maior significado filosófico e religioso. Era um novo encontro com as camadas mais profundas da realidade. Em consonância com as grandes obras da pintura expressionista (...), era a dança que influenciava profundamente a minha compreensão da religião como substância espiritual da cultura, e da cultura como forma expressiva da religião”. Tillich até se perguntava, se não seria possível restabelecer, inclusive sobre um solo protestante, a unidade perdida do culto e da dança, como nas danças tribais primitivas, onde a vitalidade unia-se à forma. Aliás, a exclusão da dança do culto cristão fora apenas uma conseqüência do desprezo injustificado pelo corpo humano e suas forças expressivas e criadoras.

No dispositivo « dança », Gumbrecht commenta o sucesso fulgurante da « Revista Negra » em Paris e Berlin. A principal dançarina, Josephine Baker, acabou sendo convidado a fazer « teatro sério ». Pois, conforme o diretor Max Reinhardt, ela tinha tudo para fazer carreira, graças ao controle expressivo do corpo, à espontaneidade do movimento, ao ritmo impressionante, à tradução perfeita das emoções. Ele vê no estilo simples e sensual da dançarina a « expressão” ou o “retrato” de algo mais profundo que chega à superfície. Ao contrário, Harry Graf Kessler, amigo de Reinhardt, admira a criação constante de novas formas, “como uma criança no jogo”. A dança não teria nada

de erótico, mas representaria uma realidade arcaica, mais real que a realidade contemporânea. O estilo, reforçado pelo ritmo e pelas cores do jazz, seria, a um tempo, ultra-primitivo e ultra-moderno, entre a selva e os arranha-céus. Josephine Baker acabou desistindo do teatro alemão, achando que os cabarets eram mais apropriados ao seu modo de dançar.

No seu comentário, Gumbrecht chama a atenção para a sincronização do ritmo da música com o ritmo do movimento do corpo, isto é, com o movimento enquanto forma reconciliada com a temporalidade inerente a todo tipo de movimento. Isso, graças à repetição de modelos seqüenciais de base. « O fascínio pelo ritmo sugere uma fascínio pela separação entre o corpo, capaz de encarnar um ritmo, e o pensamento que, enquanto fonte da relação dual entre significante e significado, nunca é completamente compatível com o ritmo ». Em consequência, pode-se dizer que uma concepção da arte exclusivamente centrada na « constituição do sentido » e na « referência ao mundo » negligencia as qualidades sensuais das superfícies materiais da arte. Na mesma ordem de idéias, o poeta norte-americano Yeats fala em transfiguração de uma substância, o corpo, numa outra substância, recusando-se a ver na dança a expressão corporal da vontade humana.

Gumbrecht menciona também o grupo de Mary Wigman e sua « dança expressiva » : ela coloca, de um modo diferente de Josephine Baker, a questão da relação entre o corpo e o espírito. Com efeito, para um público intelectual seletivo, Mary Wigman dança a « expressão » de emoções elementares, como a paixão, o remorso, o luto, e de situações existenciais de base, como a idolatria, a oração, a feitiçaria. Ela alterna freqüentemente a dança com a leitura de textos clássicos. Ao contrário, Valeska Gert, principal rival de Wigman nos palcos berlinenses, é uma estrela de cabaret : em vez de expressar significados (ou um sentido) pretensamente originários de uma « profundidade arcaica », ela procura encarnar uma parte da « realidade concreta » do mundo contemporâneo, representando prostitutas, cafetinas e mulheres de circo. Não por acaso, ela é comparada a Josephine Baker pela imprensa. Enfim, os críticos da época encontram uma possível relação entre a dança e a política: a dança expressiva se aproximaria do fascismo, exaltando o progresso e a expressão da raça, ao passo que a dança ritmada americana, metá-

fora da emancipação social e individual, teria maiores afinidades com o comunismo.

### **Alguns elementos de conclusão**

1. O que motivou os nossos dois autores? Parece que, nos dois casos, pode-se falar em « busca do sentido » no tempo « presente », cada um trabalhando com os meios conceituais e metafóricos que tinha à sua disposição. Mais precisamente, Tillich foi impulsionado pelo desejo de bem viver, de modo consciente, a sua própria época: procurou o sentido por meio da compreensão. Em Gumbrecht, encontramos o desejo de viver em outra época, identificando-se com ela: procura o sentido pelo exotismo. Para ele, não há um conteúdo de eternidade que nos seria acessível. Parte de uma subjetividade aleatória, de uma multiplicidade de pequenos relatos, cujo sentido se constitui por associação, e procura apenas canalizar o aleatório por meio de uma série de retomadas e de referências a outros relatos ou a algumas reflexões teóricas conclusivas, no fim do volume.

Tillich inscreve os fatos, previamente abstraídos e generalizados, numa estrutura categorial pre-estabelecida. Aplica, na realidade, uma grade de interpretação elaborada pelas ciências do espírito no início do século XX. Gumbrecht os situa dentro de redes, onde os diversos elementos – conforme a escolha do leitor – podem ou não iluminar-se mutuamente, deixando o sentido, de certo modo, saltar aos olhos, sem necessidade de pressupor uma consciência organizadora e unificadora. Embora reconheça que trabalha a partir de um ponto de vista ou de uma perspectiva determinada, Tillich rejeita, ao mesmo tempo, a objetividade ilusória e a subjetividade aleatória: esta consistiria numa “montagem puramente subjetivo e, assim, arbitrário, de opiniões contestáveis. Vale notar, enfim, que as escolhas de Tillich orientam-se, de preferência, para a cultura erudita, ao passo que Gumbrecht não teme em encenar a vida cotidiana, o kitsch e a cultura de massa. Essas diferenças estão evidentemente relacionadas ao modo respectivo dos autores de procurar o sentido na cultura. Podemos, porém, lamentar o esquecimento completo, no qual Gumbrecht deixa a dimensão religiosa, mesmo pública, da existência. Trata-se de uma lacuna não justificada pela perspectiva centrada na simultaneidade.

2. Tillich procura o sentido religioso ou teológico da cultura de preferência nas formas profanas ou seculares. Mas, será que tal leitura exige que ele saia em busca da dimensão de profundidade da cultura e adote assim uma perspectiva de inspiração platônica? A Bíblia, singularmente o Antigo Testamento, opera por via de um jogo de referências metafóricas e simbólicas infinito, permanecendo sempre, afinal das contas, na superfície das coisas e dos acontecimentos. Seria necessário manter um conceito « forte » de símbolo – que participaria intimamente da realidade visada, como é o caso em Tillich? As configurações de signos – objeto da semiótica – já não fariam sentido por si mesmas, sem que se queira remeter a um sentido oculto além das aparências? O desejo radical da humanidade: desejo de beleza, de prazer, de amor, de felicidade, de paz, de segurança, de harmonia, de sentido afinal, não poderia ser reconhecido na superfície da existência, assim como afirma o pensamento pós-moderno?

3. Enfim, ainda haveria um lugar, hoje, para uma certa forma de apologética? Em caso de resposta afirmativa, seria apenas para procurar, encontrar e dizer o sentido, em diálogo com outros meios sociais e políticas, com outras culturas, outras igrejas e outras religiões e, por quê não, com todos aqueles que se declaram sem religião. Tillich fez incontestavelmente tudo isso na época dele. O tempo atual pede talvez uma outra linguagem. Na série “Deus para pensar”, Adolphe Gesché quis devolver à teologia o seu papel específico na busca e descoberta do sentido. No lugar de profundidade, de conteúdo último e de eternidade, Gesché prefere falar de excesso, de gratuidade, de alteridade e de diferença, de transgressão, do além-do-ser, de passividade, de imprevisível, de imaginação e de infinito. Em outro momento, ele fala em visitação, surpresa e festa. Enfim, visita os “lugares do sentido” que são a liberdade, a identidade, a destinação, a esperança e o imaginário: numa palavra, a “festa do sentido”. Em suma, propõe uma epistemologia poética e narrativa, mostrando que se pode ficar na superfície sem perder o sentido.

Deve-se, para isso, desistir inteiramente da metáfora de « profundidade » para designar o lugar onde se encontra o conteúdo (Gehalt) ou o

sentido último. Não, provavelmente, com a condição de livrá-la da sua exclusividade e do seu dualismo platônico. Precisamos esquecer-nos das imagens de altura, verticalidade e eternidade ? Devemos abandonar os conceitos simbólicos de causalidade, substância e fundamento ? Não mais que os primeiros. Pois toda boa metáfora possui o seu lugar no concerto variado dos signos que são a linguagem e a cultura. Tillich questionou a validade atual dos símbolos de eternidade e profundidade, quando tratou da vida e da morte dos símbolos. Revisando, após a segunda guerra mundial, o seu julgamento sobre os anos 20, inclusive o ano de 1926, só podia enxergar um grande vácuo, possivelmente criador. Encontramo-nos hoje na mesma perplexidade e na mesma esperança.

Etienne A. Higuët é professor titular da Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da UMESP e presidente da Associação Brasileira Paul Tillich.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. London, Nisbet, 1968, vol. 1, 6-7.

TILLICH, Paul. *Kirchliche Apologetik*. In : *Gesammelte Werke*, XIII, Stuttgart , Evangelisches Verlagswerk, 1972, 38.

« La situation religieuse du temps présent. » In : TILLICH, Paul. *La dimension religieuse de la culture* . Paris /Genève/Québec, Le Cerf/Labor et Fides/Laval, 1990, 163-247. Texto das *Gesammelte Werke* , X, 1968, 9-93. « Le monde spirituel en 1926. » Ibid., 249-256. Texto das *Gesammelte Werke*, X, 94-99. Acrescentaria a “Philosophie de la religion” (1925), Genève, Labor et Fides, 1971. Texto das *Gesammelte Werke* I, *Frühe Hauptwerke*, 1969 ; e “Église et culture” (1924), in : *La dimension religieuse de la culture*, 99-114. Texto das *Gesammelte Werke*, IX, 1967, 32-46.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Living at the Edge of the Time*. Boston, Harvard University Press, 1997. Trad. brás. por Luciano Trigo : *Em 1926 : vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro, Record, 1999.

*Le monde spirituel en 1926*, 253.

Ibid., 256. Vale assinalar que a análise de Tillich diz respeito antes de tudo à Europa central, especialmente à Alemanha. Os outros continentes e até a Europa latina meridional ficam esquecidos.

Cf. Em 1926..., 475-476.

Ibid., 475.

LESSARD, Jo. Sacré et profane, Église et société, dans « Kirche und Kultur » de Paul Tillich. In : Religion et Culture. Colloque du centenaire de Paul Tillich, Québec/Paris, Laval/Le Cerf, 1987, 70-71.

La situation religieuse du temps présent, 165.

Ibid., 169.

Ibid., 171.

Ibid., 176.

Ibid., 182.

Gumbrecht chama « dispositivos » os « modos conforme os quais artefatos, papéis e atividades influenciam os corpos »: por exemplo, artistas da fome, assassinato, aviões, boxe, liga das nações, resistência, revistas, telefone etc ; a coexistência e a superposição dos dispositivos suscita discursos que organizam a confusão dos dispositivos por meio de códigos binários: por exemplo, centro x periferia, individualidade x coletividade, macho x fêmea, imanência x transcendência; os códigos em colapso são aqueles que não conseguem manter o equilíbrio das suas polaridades binárias, em relação com a diversidade das circunstâncias do momento. Ver: « Em 1926... », 482-485.

Em 1926..., 9.

Ibid., 479.

Ibid., 470.

Para isso, ver: “Em 1926...”, 9-14 e 459-485.

“La situation religieuse du temps présent », 193.

The Dance. In: Dance Magazine ( New York ), année 31, n° 6, p. 20.

Symposium: The Dance. What it means to me. Traduction allemande: Was mir der Tanz bedeutet. Beitrag zu einem Symposium über den Tanz. In: TILLICH, Paul. Gesammelte Werke, XIII, Impressionen und Reflexionen. Stuttgart , Evangelisches Verlagswerk, 1972, p. 134.

“Em 1926...”, 111-117.

Ibid., 114.